

Социальная топология в современном обществознании.

С. А. Азаренко

доктор философских наук, профессор

Социальная топология — это способ описания пространственно-временных параметров социального бытия, порождающегося в ходе телесного взаимодействия людей. В связи с этим в современном обществознании стали активно использоваться понятия «социальное тело» или «телесность». Данные понятия возникли в результате поиска такого способа описания реальности, который бы находился вне антропоморфизирующих кодов. В классической философской традиции тело понималось в качестве тела вообще, и его концептуализация происходила вокруг понятия трансцендентального субъекта, лишённого пространственных и временных характеристик. Беспольный и бессмертный, трансцендентальный субъект оказывался вне его реальной связи с миром. Введение понятия телесности в поле европейского философского исследования с начала XIX века рушит миф о самотождественном и самодовлеющем субъекте, обнаруживая его в конкретном «месте» социальности и в конкретном историческом времени. Генезис и топология тела призваны показать взаимообусловленность социальных форм бытия и соответствующих им телесных техник и практик, имеющих место в определенном типе общества. Телесность нельзя понимать через факт непосредственного присутствия в мире. Она — продукт социального конструирования, несущий на себе записи норм и законов своего общества.

Каким образом происходит формирование человеческой телесности? Этот вопрос после М. Мосса и М. Фуко все больше встает перед исследователями, понимающими, что человек не сводим к «разуму», «сознанию», «субъекту». Человек — социальное существо, и потому его тело — это не просто физическое тело, но и тело, наделенное определенными навыками и умениями, которые он получает от социальности. По мере взросления полученное от социальности настолько прорастает в него, что все движения человека представляются

«естественными», едва ли не данными от природы. Однако обращение к разным сообществам показывает, что движения тела у них различны. Иными словами, каждое общество производит свои «техники» действий и взаимодействий. Какие факторы оказываются при этом ведущими и как благодаря «техникам» происходит порождение социальной реальности? Нам представляется, что социальная топология может дать свои необходимые для современного обществознания ответы на поставленные вопросы. В данной статье мы предполагаем показать, как взаимодействующие тела, опосредованные телесными техниками и практиками, порождают социальную действительность в качестве осмысленного пространства-времени, а также показать, какой характер взаимодействия тел задается современным состоянием социальности.

Возделывание пространства, связанное с обработкой земли и хозяйственной деятельностью людей, сопрягается с действиями, порождающими дом. В истоках этого процесса находятся социальные тела людей, гендерное взаимодействие которых требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Телесные взаимодействия людей производят эффект «продолженного тела». Продолженные тела оборачиваются в социальное окружение и дом. Элементы этого процесса существуют во взаимопереходе и взайморазвертывании: эротика переходит в диететику и экономику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, дом — те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира. Эти структуры вовлекают в свою орбиту другие вещи, которые порождаются в их связи в процессе оперирования различными элементами мира. Социальный мир оказывается созданным из предметов, произведенных в результате операций объективаций. Тело продолженное производит символическое пространство-время, возникающее первично на пересечении разделения трудовых и сексуальных практик между полами. Продолженная кожа превращается в одежду, рука — в оружие или инструмент, нога — в колесо, а продолженная нервная система — в электронные сети. Через мужское и женское, прежде всего, вершится связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство.

Центробежная активность мужского тела в противопоставленности к центростремительной активности женского тела производят внутреннее пространство дома и размечают все окружающее пространство. Дом и, шире, деревня и город, территория в целом,

населенная людьми, противостоит в определенном отношении пустынному и безлюдному полю. С эпохи традиционного общества размещение в пространстве, в разметке мест, подвергалось символизации, подразумевающей гомологию между плодородием людей и плодородием полей, поскольку и те, и другие являются продуктами союза мужского и женского начал. Мы предлагаем рассматривать социально-топологическую связку «тело — дом — социальное окружение — политика» в качестве такой структурирующей структуры, которая своими техниками и практиками порождает первичную форму социальной реальности.

Впервые подобный подход был намечен М. Фуко. Он стремился прояснить практические аспекты социально-культурного воспроизводства в античности, когда поставил вопрос о том, как в ней формировались способы передачи духовного опыта. Ведь само собой ничто и никто не становится другим, необходимо участие опосредующих элементов. Именно это обстоятельство делает «техническое» (телесные техники) по-особенному причастным процессу культурной трансформации. В традиционном обществе учитель культивировал в ученике «заботу о себе» (*epimeleia*), которая подразумевала некое особое отношение к себе и к другим, при котором происходит переключение взгляда с окружающего мира на то, что человек думает и что происходит внутри его мысли. И, наконец, самое главное, «забота о себе» означала определенный образ действий субъекта по отношению к самому себе, в ходе которого он изменяет, очищает, преобразует (*transforme*) и преображает (*transfigure*) себя. «Для достижения этого результата, отмечает Фуко, — необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу. К ним относятся: техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любыми представлениями по мере их появления в сознании»*.

Таким образом, для Фуко «техники» находятся в сердцевине «духовной» культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта. Причем, эти техники касаются не чисто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком и полностью в телесной полноте. Фуко указывает на три основных линии

* Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М., 1991. С. 285.

эволюции понятия «заботы о себе» в традиционном обществе: диететика (связь между заботой и основным режимом существования тела и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельностью) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). «Тело, окружение, дом — эротика, экономика, диететика, — вот те три большие области, где в ту эпоху осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой»*. Фуко полагает, что необходимость поддерживать определенный диететический режим заставляет человека заниматься сельскохозяйственной работой и т. п., то есть переходить к экономике, которая, в свою очередь, определяет внутрисемейные отношения и неизбежно связана с проблемами любви.

«Забота о себе» невозможна без наличия наставника. «Забота о себе» ведет к самореализации, которая становится необходимой на фоне ошибки, дурных привычек и всякого рода деформаций. Стать тем, чем человек никогда до этого не был, — главная тема самореализации. Формирование само-пространства-времени (то есть своей телесности) происходит в социальном пространстве-времени, возникающем, в свою очередь, посредством техник и практик конкретного общества.

Для осуществления самореализации требуется наличие другого. Незнание не способно выйти за собственные пределы, и необходима память, чтобы осуществить переход от незнания к знанию. Философ в качестве наставника выступает в роли исполнителя преобразования индивида в его формировании как субъекта. Только при этих условиях можно говорить об «обращении», которое захватывает индивида во всей его телесно-топологической целокупности, ибо при обращении происходит некое перемещение субъекта по отношению к самому себе. Субъект должен совершить усилие по собиранию всего своего тела, совершить перемещение, избрав особую траекторию движения в телесном процессе обращения. Данный процесс подразумевает наличие определенных техник, таковых, по Фуко, три: а) медицина (лечение); б) политическое руководство (управлять другими); в) руководство самим собой (управление самим собой). Учитель ученика научал управлять собой, чтобы тот, научившись этому искусству, мог управлять другими в античном полисе. Обнаруживая такую социальную связку, как «тело — окружение — дом» при взаимопереходе ее элементов, Фуко выводит нас на социально-топологическую

* Там же. С. 291.

проблематику, которая требует дальнейших прояснений механизмов ее существования.

Нам представляется, что начинать описание порождения социального мира нужно с тела. При этом необходимо понимать, что имеются ввиду тело женское и тело мужское, которые суть результат социальных трансформаций и потому выступают прежде всего в качестве социальных тел, а не биологических. Саму трансформацию при этом надо понимать как происходящую вследствие определенных техник. Женские и мужские телесные техники возникали в ходе опыта со-держания Другого, когда у-держание страсти и разделения труда образовывало узлы напряженности, которые собирали определенным образом складки тела, тела в качестве мужского и женского. Сдерживание и удержание различий трудовых и сексуальных практик между полами делало тело содержательным, способным сдерживая, содержать Другого, как эротически, так и экономически. Характер этого содержания противоположных полов отливался в образцы, которые превращались в техники их взаимодействия. Взаимодействие полов, опосредованное техниками, опространствливаясь, превращаются в дом, который является результатом проекции не только тела человеческого вообще (как полагали в органопроекции Э.Каппи и П.Флоренский), но тел мужских и женских, а также и всех топологических компонентов окружающего мира, как то: особенностей земли, водных ресурсов, растительности и климата. Сов-мещение всех этих топологических параметров происходило в точке пересечения центрального мужского и центростремительного женского способов поведения, которое в результате порождало особенное по-мещение в рамках культуры определенного общества.

Для Фуко политика существует в качестве, с одной стороны, внешней конструкции по отношению к социальной троичности «тело — социальное окружение — дом», обнаруживающейся в процессе передачи техник между учителем и учеником, а с другой стороны, «внутри» мужчины в процессе самодисциплинирования в управлении собою. Однако представляется, что политика находится внутри «социальной троичности», являясь ее «четвертой» существенной составляющей. И обнаруживается она сразу в поле телесного различия мужского и женского, претворяющегося в политические отношения. Противопоставленность мужского женскому, как политическая противопоставленность, воплощается в манере держать себя, нести свое тело, вести себя в расположенности между прямым и гибким, между

честным и скрытным*. «Качества» мужского и женского мы привыкли видеть через серии бинарных определений: твердое, прямое, честное противопоставляются соответственно мягкому, гибкому, скрытному. Но дело здесь прежде всего не в ментальных определениях, а в пределах самих тел, которые возникают в результате взаимоотношений между полами. Речь идет о подвижных пределах тел, причем именно социальных тел. Эти телесные проявления прорастают во взаимоотношения полов и во все отношения социального мира, дублируются языком и в конечном итоге порождают две системы ценностей. Будучи бинарно противопоставлены, они за мужским закрепляют положительное, а за женским — отрицательное начала. Маскулинное общество провозглашает приоритет за одной системой ценностей, а именно мужской при откровенном подавлении женской.

За мужскими «добродетелями» с эпохи традиционного общества принято понимать прямоту, целеустремленность и честность. Такие поступки противопоставляются поступкам женским — нерешительным, колеблющимся, необязательным, неспособным выполнить обещания. Общество строго предписывает своим членам, мужчинам и женщинам, «техники» ходить, есть и т. п. В истоках различия телесных техник мужского и женского использования собственного тела, лежат половое (сексуальное) и трудовое различия. «Социально квалифицировать свойства и движения тела, — отмечает Бурдье, — значит в одно и то же время натурализовать самые основополагающие социальные выборы и превратить тело вместе со всеми его свойствами и движениями в аналоговый оператор, устанавливающий всякого рода практические соответствия между различными делениями социального мира: по полу, по возрасту, по социальным классам или, точнее, по значениям и ценностям, ассоциируемым с индивидами, занимающими практически равноценные позиции в определенных этими делениями пространствах**.

Оппозиция мужского женскому, действие которой наблюдается в разделении труда между полами, символически оформляются в знаки уважения или презрения, используемые в формулах вежливости у многих народов для обозначения отношений доминирования. За фундаментальными оппозициями социального порядка, как между господствующими и подчиненными, стоят оппозиции мужского и женского: прямота против гибкости, твердость против мягкости,

* См.: Бурдье П. Практический смысл. М., 2001. С. 136.

** Там же. С. 138.

большое против малого, желание одержать верх против послушания. Таким образом, телесное взаимодействие порождает поле политического. Однажды оформленные и закреплённые в социальных отношениях, эти особенности использования тела передаются из поколения в поколение через мимесис (подражание) и коммуникацию. Мимесис превращает агента социальности в мима, который не даёт себя поглотить избытком лингвистических и телесных «означающих». «Мим» социальности, потому и мим, что в подражании другим участвует все его тело. Тело действует, не припоминая что-либо, но приводя в действие прошлое воплощённых телесных техник социальности. Тело не несёт какое-либо знание как нечто отдельное от себя, но оно и есть со-знание как знание, разделённое с другими членами тела (своего/чужого). Подражают не «моделям», а телесным действиям других. Выводя фигуру «мима», хочется подчеркнуть, что стержнем его подражательных действий является игра. Феномен игры, с нашей точки зрения, позволяет понять, как в процессе воспроизводства социальных связей может вступать в действие индивидуальный компонент человека, который может быть не подавленным существующими до него социальными формами, а оказывается способным неповторимо вписываться в них.

Бурдье отмечает, что до тех пор, пока педагогическая работа не превратилась в автономную практику, пока воспитание осуществляется всей группой и символически структурированной средой в целом, социальные навыки и умения передаются через практическое овладение, не доходя до уровня дискурса*. Нам же представляется, что телесные техники всегда находятся в тесной связи с коммуникативными техниками. Уже с древнейших времен культурно значимое в обществе сохранялось и передавалось через действие, сопровождаемое словесной формулой. Схемы практического поведения, запечатлённые в телах, не могут миновать дискурса и сознания, с которыми находятся в примордиальной связи. Язык фундаментальным образом связан с различными состояниями тела, запечатлевая их в повседневных выражениях: «думать головой», «любить сердцем», «глазами бояться», «руками делать» и т. п. Как данность социальности, язык является оттиском с различных ракурсов телесного взаимодействия людей в их совместной жизнедеятельности.

Наличие социальных техник и практик делает мир людей осмысленным. Общество, говоря языком Хайдеггера, обречено на смысл,

* Там же. С. 143.

оно уже всегда оказывается охваченным «речью» своей культурной традиции, или, другими словами, совокупностью коммуникативных техник, которые определяют поведение людей. Социальный аспект смысла заключается как раз в его изначальной предпосланности, которая задается не просто языком или всей знаково-коммуникативной системой общества, но, как мы полагаем, также и действием телесных техник. Смысл предпосылается обществом, и он же конституируется в сети тех отношений, которым повелительно предшествует. Н. Луман справедливо замечает, что «...смысл — это продукт операций, использующих смысл, а не какое-то свойство мира, обязанное своим происхождением какому-либо творению, учреждению или источнику»*. Наличие телесных и коммуникативных техник в обществе не отменяет того обстоятельства, что всякое взаимодействие как осмысленное взаимодействие выступает в качестве конструируемой конструкции, в тот или иной момент актуализируемой при переходе от одного положения дел к другому. Данные существенные социальные техники задают пространственно-временные рамки социального мира. И общество характеризуется не тем, что оно удерживает идентичность этих техник, которые отличают одно общество от другого, а способностью их воспроизводить в процессировании смысла. То есть телесные и коммуникативные техники существуют не в качестве структур, а в качестве рекурсивных процессов.

Традиционно социальные ученые процессирование смысла связывают с языковой коммуникацией, но обеспечивается ли рекурсивность смысла исключительно словесным способом или знаковыми системами в целом? Луман замечает, что в коммуникативном порождении смысла рекурсивность обеспечивается словами языка, которые в некотором множестве ситуаций могут использоваться как одни и те же. Нам интересно, что одновременно с этим Луман размышляет и о том, что «... существуют и области, которые как воспринимаемые вещи могут обогащаться социальным смыслом, не будучи в состоянии выполнять соотнесенную с языком функцию координации — здесь можно вспомнить о сакральных объектах или о людях в состояниях транса (пророках, «медиумах»), которым приписывалась одержимость духами; о королях, монетах, футбольных мячах. Также и тот особый способ, с помощью которого мы идентифицируем свою «родину», не может восходить к одному лишь языку, а поэтому его и нельзя адекватно выразить в языковой форме. То же самое имеет

* Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 45.

значение и для пространственных отношений, упорядочиваемых посредством архитектуры, а также для смысла действий. Речь непременно идет об основной функции упорядочивания в момент (и только в момент) актуализации имеющихся в распоряжении рекурсий»*. Размышляя таким образом, Луман ищет смысл не в воплощенных формах культуры, но именно в способе реализации рекурсии, но, тем не менее, он обращается к телесным «объектам» и «состояниям»: пророкам, монетам, мячам. Список этих воплощений без труда можно было бы умножить. Та же самая идентификация «родины», как нам представляется, оказывается также запечатленной в осанках тел народа, в складках его лиц. Ибо трансляция значимых культурных смыслов для общества происходит через слово, действие тела и мотивы его действия.

В процессировании смысла заключена операция по различению, ибо всякий смысл (со-мысль) подразумевает и регистрирует себя самого и другого. Можно согласиться с Ж.-Л. Нанси, что смысл всегда разделяем, сообщаем, коммуницируем, то есть, по определению, совместен. Смысл составляет отношение к себе как соотносительному с другим. «Смысл смысла — начиная с «эмпирического» и кончая всеми другими смыслами — в том, чтобы подвергаться воздействию извне, быть под воздействием внешнего, а также в том, чтобы самому воздействовать на внешнее»**. Совместность уже подразумевает отчетливое разделение смысла, в результате которого зарождается сообщество. Теперь к чему бы мы не подошли, к сообществу любящих, семье, церкви или суверенной нации, они представляют себя как то, что конституирует себя в самоприсутствии: смысла связи, то есть сама эта связь, предшествует связности, в силу чего обе они являются чисто со-временными друг другу, будучи чем-то единственно внутренним, повернутым к самому себе. Люди существуют со-обща, со-вместно с другими. Это «со» подразумевает наличие внешнего, причем такого внешнего, которое не сводится к «нахождению рядом» или «рядоположенности». Логика этого «со» представляет собой логику внутренне-внешнего. Это логика того, что не располагается полностью ни в области чисто внутреннего, ни в области чисто внешнего. Это логика предела, того, что пребывает между двумя или множеством. Нанси доходит до того, что возводит единство людей, совершающих

* Там же. С. 48.

** Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 92.

путешествие в одном купе, до идеальной модели совместности. Несколько человек оказываются случайным образом рядом друг с другом. Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «толпы» и связностью «группы», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Подобное «со-бытие» выступает в качестве открытости как отношению, так и отсутствию такового.

Эта открытость связи с несвязностью, по Нанси, является обращенностью сингулярностей друг к другу. Понятие «сингулярности» подчеркивает здесь то обстоятельство, что открытости подвержены не только индивиды, но и целые коллективы, социальные институты и дискурсы, причем подвержены как в своих индивидуальных проявлениях, так и между собой. Сингулярность подразумевает также то, что способно каждый раз заново образовывать точку экспозиции, очерчивать пересечение пределов, в направлении которых осуществляется всякий раз акт открытия. Логика предела (передела) означает пребывать «обращенным к ...». Эта обращенность у Нанси предшествует пребыванию «лицом-к-лицу», она предшествует разглядыванию и присвоению. Обращенность существует до любой идентификации, сингулярность не является идентичностью, она есть сама эта обращенность в ее точечной актуальности. Это не означает, что нет вообще ничего «собственного», но означает, скорее, что любая самоданность дана как обращенность. Этот способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте. Этот способ бытия дает качественно специфичному — личности, группе, собранию, обществу, народу и т. д. — состояться, открывая себя. Мы видим, что французский мыслитель социальную сингулярность, равно как и смысл, сводит к «взаимообращенности» и без внимания оставляет то, что обуславливает их функционирование. Обуславливают же их телесные и коммуникативные техники.

Последние нельзя понимать исключительно в качестве темпорализованной системы, которая «предшествует» и порождает все возможные «после». Смысл являет себя во времени и во всякое время его можно трансформировать во временные различия (прошлое как уже не актуальное, будущее — как еще не получившее актуальность). Но смысл так же являет собой пространственность как воздвижение «разно-ликих», поскольку с-мысл предполагает совмещение

различных простирающихся в отношении друг друга «со-стояния» тел. Эти совмещения порождают современности. Делая акцент на временном измерении смысла, Луман полагает, что это позволяет отойти от «вещного» закрепощения социальности*. Однако пространственное измерение необходимо рассматривать динамическим способом, в качестве действительно стабильной динамичности. А что касается «вещного закрепощения», то за этим процессом нельзя просмотреть важный процесс опространствливания смыслов культуры, который задает механизм становления образцами.

Смысл может репродуцироваться лишь как событие. Смысл можно отзывать одновременно с двух сторон его формы, что позволяет говорить о пространственно-временном оперативном его измерении. Возникновение смысла возможно, лишь актуализируя некоторое различия, на другой стороне которого всегда возможно нечто необозначенное. Классическая метафизика субстантивировала сущее, представляя его в форме вещи. Время в этом случае указывало на «первоначало», которое при всех изменениях актуализируемых различий оставалось одним и тем же. Понимая «сущее» в качестве осмысленного мира, мы способны открыть его действительное пространство-время, как процесс совмещения и размещения, складывания и раскладывания различных элементов социальности, в котором основополагающее значение играют телесные и коммуникативные техники.

Современное состояние социальности стало обесмысливать традиционные отношения между людьми. Использование различных технических средств в современности привело к тому, что все временные и пространственные параметры стали сжиматься. Данное положение дел создает особый способ динамичного способа существования, когда уже не через «места» и «время», но, скорее, через «потoki» только и просматриваются отношения людей. Все оказывается вовлеченными в потоки всеобщего движения. Большинство тел превращается в тела, «бегущие» ради самого бег. Мы оказались на изломе между традиционными и современными формами движения, где невозможно говорить о нахождении в какой-то точке, а можно говорить лишь о постоянном переходном на-хождении. В условиях сетевого общества быть везде во всю полноту своих сил становится все более затруднительным. Одним из способов удержаться в этом потоке заключается в переходе на игровую форму отношений,

* Луман Н. Указ. соч. М., 2004. С. 53.

организовать игровое пространство взаимодействия. Мы свидетели перехода от *homo ludens* к телу играющему, или даже разыгрывающему других. Игра является самым органичным способом высвобождения телесной энергии человека. Некогда Хейзинга в духовном противоборстве с идеологией тоталитаризма создал универсальную концепцию культуры как свободной и «честной» игры. Ныне игра продолжает выполнять свои традиционные социальные функции, но все больше принимая форму розыгрыша, симуляции или игрового представления.

В настоящее время нам приходится жить в условиях общества спектакля. Теория спектакля дана в известном революционном манифесте Ги Дебора «Общество спектакля». «Спектаклярная организованность мира», по Дебору, соответствует логике развития современного капитала, который превращает массу в зрителей, а не участников. Дебор указывает на то, что «спектакль — это не совокупность образов, но социальные отношения между людьми, опосредованные образами»*. Зрелищные технологии в оформлении спектакля прогрессируют очень стремительно, все больше затушевывая смысл происходящего. Спектакль становится мировоззрением, «объективировавшимся видением мира», а общество — социально организованной видимостью. Спектаклярность и игра в ипостаси розыгрыша в современном обществе становятся повсеместными, характеризуют поточный способ существования тел. Классические формы тела и способов их поведения утрачивают свои былые очертания, существенно меняя отношения людей. Говоря в терминах Бодрийяра, тело оказалось способным принимать состояние робота, манекена, трупа, зверя. Телесное взаимодействие мужчин и женщин также претерпевает изменения. Опасение вызывает ситуация с сексуальными техниками, в рамках которых любовь стала подменяться эротизмом, где игнорируется осуществленность опыта всего тела. Где производится инсталляция тела либертена. Традиционно гендерные отношения строились, по О. Пазу, на сексе, эротизме, любви. Секс — это продукт природы, он служит репродуктивным целям рода и присущ многим другим видам живых существ. Эротизм культивирует удовольствие, которое сопровождает сексуальный опыт. Любовь служит взаимораскрытию личностей на онтологическом уровне.

В настоящее время мы наблюдаем господство эротизма. В наши дни самодостаточность эротизма, свобода поиска сексуальных удовольствий

* Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000. С. 23.

ради них самих поднялись до уровня культурной нормы, обрели неслыханную легкость и непостоянство. Для социальных наук стало привычным объяснять это явление со ссылкой на действие рыночных сил. Но З. Бауман предлагает оставить в стороне объяснение коммерческими причинами преобладания эротизма в обществе. Следуя М. Фуко, он предлагает обратить внимание на разрушение «всеобъемлющей» модели защиты и поддержания социального порядка, которая складывалась в эпоху модернизма. На протяжении этой эпохи фабрики, мастерские, тюрьмы, школы, больницы, приюты или казармы, невзирая на их непосредственные функции, выступали также производителями порядка. Два института имели при этом решающее значение для выполнения этой задачи: промышленные фабрики и армия, основанная на всеобщей воинской повинности. Предполагалось, что граждане мужского пола, проходя через дисциплинирующие мастерские и обретая соответствующие привычки, могли гарантировать подчинение правилам, формирующим заданный порядок. Неспособность к труду на промышленном предприятии и непригодность к воинской службе означали освобождение от контроля и муштры. Способность работать и сражаться стала мерилom нормы. Соответственно неспособность к этому означала отклонение от нормы, подлежащее либо медицинскому лечению, либо уголовному наказанию. Состояние здоровья стало «объективно» измеряемо, равно как сформировалось представление о «здоровом человеке». Современному обществу не нужны ни массовый промышленный труд, ни массовая, основанная на воинской обязанности, армия. Время, на протяжении которого фабрики и армия были основными институтами поддержания порядка, закончилось. То же самое произошло и с «всевидающей» властью как главным средством социальной интеграции, и с нормативным регулированием как главной стратегией поддержания порядка. «Большинство людей — как мужчин, так и женщин, объединены сегодня, скорее, благодаря обольщению, а не администрированию; рекламе, а не индоктринации; они нуждаются в творчестве, а не в нормативном регулировании»*.

Значительное число людей в настоящем сформировалось в социальном и культурном отношении как искатели и коллекционеры чувственного опыта, а не как производители и солдаты. Не «здоровье» с его нацеленностью на стабильную норму, к которому могут быть сведены в дрессуре все натренированные тела, а «соответствие», подразумевающее постоянное движение к поглощению и

* Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 283.

перевариванию еще больших объемов раздражителей и стимулов, — вот что отражает качества, ожидаемые от собирателей новых ощущений. Если ранее «болезнь» свидетельствовала о неспособности к производству и воинской службе, то в настоящее время «несоответствие» является показателем недостатка жизненной силы, недостатка желания и желания желать. «Здоровье», выставленное в качестве нормы, имело четкие верхние и нижние границы, тогда как «соответствие» представляет собой никогда не достижимый горизонт. Оно не может быть полностью удовлетворенным и окончательным. Оно становится источником постоянного беспокойства и раздражения.

Люди оказываются вовлеченными в игру, где игрок является одновременно и скрипкой, и скрипачом. «Стремящаяся к соответствию личность ищет приятных, волнующих и захватывающих ощущений, но собирателем ощущений выступает само это тело и в то же самое время его владелец, охранник, тренер и режиссер. Две эти роли обладают изначальной несовместимостью. Первая требует полного погружения и самозабвения, вторая — отдаленности и трезвой оценки. Примирение двух требований представляет собой трудную задачу и ее решение весьма сомнительно»*. Преобладание эротизма в современности увлекает тело в такую игру знаков и меток, которая заставляет его прочитывать по-новому. «Вся новейшая история тела, — пишет Ж. Бодрийяр, — это история его демаркации, история того, как сеть знаков и меток разграфляет, раздробляет и отрицает его в его отличности и радикальной амбивалентности, реорганизуя его как структурный материал для знакового обмена наподобие вещей, разрешая его способность (не совпадающую с сексуальностью) к игре и символическому обмену в сексуальность как детерминирующую инстанцию — инстанцию фаллоса, всецело организованную вокруг фетишизации фаллоса как всеобщего эквивалента»**. Можно согласиться с Бодрийяром в том, что тело оказалось в сети нового знакового режима, но едва ли все сводится к господству маскулинной символизации. Кроме того, возникает вопрос: можно ли описать эти процессы в современности, полагаясь исключительно на психоаналитический и политэкономический дискурсы? Похоже, что в настоящее время разыгрывается и обыгрывается не только мужское, но и женское начала, то есть в ход запущена двойная игра. Ведь пол и сексуальность могут существовать только через различие.

* Там же. С. 285.

** Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 193.

По Бодрийяру, мода, реклама, стриптиз всецело являются собой сценодраму эрекции и кастрации. Какой бы ни применялся реквизит, сценарий везде один и тот же: определенная метка (надвинутая на глаза прядь волос или чулки с резинками на бедрах) получает силу знака перверсивно — эротического значения, которое пародирует кастрацию как символическую структуру неполноты. Эротическая мощь, например, образа резинки чулка на бедре возникает не от близости этой линии к реальному половому органу, а оттого, что за безобидной меткой чулка оказывается не пустота, а полнота сексуальности, то есть голое бедро и, метонимически, все тело, превращенное благодаря этому в эмблему фаллоса, в объект — фетиш. Фрагмент тела или все тело в целом как нечто фетишизированное, может стать предметом самоотожествления или вторичного присвоения субъекта, способствуя исполнению желания. Нога, палец, нос или какая — либо другая часть тела может функционировать как метафора пениса, но не в силу своей выступающей формы, а в силу своей фаллической валентности, представленной в качестве кастрированного пениса. За этим всем, полагает Бодрийяр, все является фаллосом, все разрешается в эквивалент фаллоса, даже если это женский половой орган. Тело делится не на мужские и женские символы — на глубинном уровне оно образует то место, где разыгрывается и отрицается кастрация, например, фаллично накрашенные губы. Эти выпяченные, сексуально набухшие губы образуют как бы женскую эрекцию, мужской образ, в котором угадывается мужское желание. Обнажаемое в бесчисленных вариантах эротического поведения тело женщины, полагает Бодрийяр, с очевидностью представляет собой явление фаллоса, объекта—фетиша, это грандиозная работа фаллической симуляции и вместе с тем повторяемое зрелище кастрации.

По-видимому, мужская символизация в этих случаях имеет место, но, с нашей точки зрения, имеет место и выведение в предел женскости, представленной крайне сексуализированной формой тела. Несомненно, что женская сексуальность обладает своей самостоятельной ценностью. Современные гендерные исследования стремятся вывести женскую сексуальность за границы концептуализирования на основе маскулинных параметров. Так, например, указывает Л. Иригарэ, женский аутоэротизм отличается от мужского. Чтобы прикоснуться к себе, мужчина нуждается в посредниках — в руке, женском теле, языке и т. п. Такое самоудовлетворение всегда требует какого-то усилия. Женщина же способна «касаться себя» все время

и непосредственно, поскольку ее гениталии — это две губы в постоянном соприкосновении. Женское наслаждение происходит более от прикосновения, чем от взгляда. Неправомерно утверждать, что у женщины нет сексуального органа. Их как минимум два и даже куда больше. «На самом деле наслаждение женщины и не должно выбирать, например, между клиторальной активностью и вагинальной пассивностью. Наслаждение от вагинальной ласки и не должно заменяться наслаждением от ласки клиторальной. Они обе, не перекрывая друг друга, приносят женщине наслаждение. Среди всего прочего ... Поглаживание груди, прикосновение к вульве, расправление губ, трение о заднюю стенку вагины, щекотное касание шейки матки, и так далее. Лишь немногие из наиболее специфических женских наслаждений»*. Женская сексуальность множественна, и множественна она, как представляется, не сама по себе, а благодаря взаимодействию с мужской.

В современности наблюдается высокая степень возгонки в женщине именно женскости. Тогда как напротив, информационная эпоха своими технологиями стремится свести к нулю традиционные «формы» мужских усилий. На рекламных щитах в бесчисленных позах представляются размякшие или игривые женские тела, захваченные сексуальным порывом, лица женщин с приоткрытым ртом, в неге подающиеся вперед к предполагаемому партнеру. Очевидна подчеркнутость рта как эрогенного отверстия в теле. Реклама размечает женские тела так, чтобы всячески подчеркнуть женскую сексуальность, где за кадром стоит мужское. Само женское тело размечается таким образом, что в нем обнаруживается то женское, то мужское означающие. Речь здесь идет именно об означающих. Взять, например, женский стриптиз — это танец, который в действительности предполагает двоих. Жесты, которыми танцовщица сопровождает свои действия обнажения и ласки, имитируют действия партнера. Зритель оказывается свидетелем скрытой сексуальной игры между мужчиной и женщиной. Поэтому стриптиз может одинаково возбуждающе действовать как на мужчин, так и на женщин, смотрящих на «виртуальное» совокупление партнеров.

Но все же главная драма современности, с нашей точки зрения, обнаруживается в том напряжении, которое возникло между стремлением людей к подлинным отношениям и голым прагматизмом.

* Иригарэ Л. Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. Харьков, 2001. С. 131.

Всеобщая поточность тел создает эффект обратного действия, когда они не желают поддаваться всеобщей «логике движения». Но тело, которое на него не способно, оказывается порою зависшим в движении фуэте, во вращении на одном месте. Внешние потоки этому телу задают движения, но тело не хочет им следовать, и вместе с тем, не может двигаться куда-то самостоятельно. Оно оказывается способным только на то, чтобы поднять ногу для совершения шага, зависает и начинает кружение на одном месте, обнаруживая нехватку сил для дальнейшего движения вперед. Ему остается при этом только имитировать какие-либо действия, играя и разыгрывая того, с кем оно вступает во взаимодействие. Но в конечном итоге общие потоки одолевают его, вовлекая в плавание по течению, превращая в шизофренистическое тело — тело, которое слипается с другими телами. Информационное общество — общество отмененного усилия, отнятого технологиями. Но остались ли тела, еще способные к действиям и взаимодействиям? Да, как осталась сила самой жизни. Как осталась любовь, способная порождать самое существенное социальное взаимодействие — взаимодействие между мужчиной и женщиной. Время «пользователей» не отменяет фундаментальных человеческих отношений.

Бауман пытается примирить «любовь» и «рассудок», говоря о том, что любовь нуждается в рассудке. Такова рецептура спасения современного мыслителя для современного человека. Но это примирение представляется проблематичным, и вовсе не потому, что отношения любви нацелены на ценностный порядок отношений, а рассудок — на пользу, хотя в определенном отношении это так. Дело в том, что любовь — мятёжное чувство: оно склоняет то к безрассудному дару, то к бесконечному служению любимому, то к разного рода трансгрессиям по отношению к нему. Между тем, по Бауману, любить, как и быть нравственным, означает быть и оставаться в состоянии вечной неопределенности*. В этом случае, рассуждает британский социолог, люди готовы принять любую помощь, и возможно в первую очередь со стороны рассудка. Поскольку им приходится вырабатывать альтернативные курсы действий, просчитывать риски и возможности, выигрыши и потери. Любовь действительно ставит человека в ситуацию неопределенности, причем такого порядка, что она может действовать разрушительно. Так насколько же разрушительная неопределенность любви в этой ситуации разрешима на основе рассудка?

* Бауман З. Указ. соч. С.216.

Библейская истина недаром гласит, что во многой мудрости много печали, умножающий ум умножает скорбь. Попытка Баумана рационализировать любовь наталкивается на предел, который задается самим рассудком. Те прерывы и неопределенности, которыми изобилуют отношения любви, не могут быть окончательно преодолены на уровне разума. Действительно, неопределенность погружает человека в неприятное состояние душевного раскола, а беспросветная неопределенность воспринимается с ужасом и вызывает отторжение. Люди, скорее, могут принять друг друга лишь на ниве чувственных интенций и, прежде всего, интенций прощения и любви, то есть на уровне всего опыта тела, нежели на основе логики ума. Рассудок в пределе приходит к целесообразности экономии времени и сил, чтобы отказаться от бесконечных все разьедающих объяснений, почему партнер совершает те или иные действия, и поиска действий, необходимых по преодолению противоречий. Покуда люди в своих действиях руководствуются действительно глубоким чувством и желанием и их поступки искренни, их действия находят оправдание. Любить и быть нравственным — это не значит твердо придерживаться норм или всецело отдаваться чувственным наваждениям. Это значит постоянно испытывать беспокойство и совершать самоосуждение потому, что не все сделано для любимого и мы недостаточно нравственны по отношению к нему. Тем самым любовь, как и игра, служит высвобождению телесной энергии людей, но и превосходит последнюю, поскольку дает силы для постоянного конструирования мира людей во всем объеме их онтологического осуществления.